بسم الله الرحمن الرحيم

مناقشة لرسالة خلق الأعمال لجلال الدين الدواني الأشعري

لا أحسب نفسي بهذه المناقشة أرد على العلاّمة الجلال، فهو في مقام وأنا في مقام، لكنني أردت التعلم، ولم أجد طريقة للتعلم والوقوف على تحقيق الأقوال، ومعرفة الحق منها إلا هذه الطريقة، فقد ساعدتني كثيرا في التأمل في كثير من قضايا الكلام، وإن كان ظهورها نتيجة تصادم أفكار غريبة مع أفكار المسلمين، وبعضها نتيجة السياسة فأردت أن أبيّن وجهة نظري في موضوع الرسالة، فالإنسان كرمه الله بالعقل، وقال: "ولا تقف ما ليس لك به علم"، فلم أشأ أن أكون مقلدا لأحد، ولا منقادا، فالغرض من هذا التعلم بالذات، وقد ذكرت نفس هذا الكلام في تعليق على رسالة الزوراء له ولم أتمها لضيق الوقت، ولتقاعسي وتكاسلي، ولعدم إلمامي بما هو مبثوث في الرسالة، ولم يكن هو المختار إلا لقرب نفسي إليه وسكوني إليه. رحمه الله تعالى.

ولا أفهم كيف انبرى العلماء للكتابة في هذا الأمر، فإنني أحسبه من المعلوم بالوجدان، أن الإنسان يرى أن فعله يقع بحسب قصده ودواعيه، وأنه المحدث له، وقد سُودت صحائف كثيرة في هذا الباب، فأصبح بابا مهما وأفردت له رسائل كثيرة من بينها هذه الرسالة، وإذا سرنا على منهج هؤلاء العلماء فإنّا نقول:

اعلم أن قول العدلية "خلق" في خلق الأعمال ليس بمعنى "إبداع الشيء من غير أصل و لا احتذاء" لكن قصدوا به التقدير، فيقال: "خلق الخراز الأديم، و الخياط الثوب: قدره قبل القطع، واخلق لي هذا الثوب" ذكره العلاّمة جار الله رحمه الله في أساس البلاغة. فإن كان الإشكال في اللفظ فإنّا قد بيّنا معناه، وإن أردنا إزاحته، فلنقل أن العباد مؤثرون في تحصيل أفعالهم، وعليه فما يعتقد المخالفون من لزوم الشناعة وأننا نشارك الحق في الخلق، فنشاركه الربوبية والألوهية لا معنى له، أما إن قالوا أن التأثير أيضا من الله فسيأتيك ذلك إن شاء الله.

قال جلال الدّين الدواني بعد ابتداءه بالبسملة: **أما بعد حمد الله فتاح القلوب** ...الخ

أقول: لا أعلم كيف يُحمد الله على أصول الأشاعرة، فالحمد لا يعني إلا الثناء على ما يُحمد عليه، أي على الحسن، ونعمُ الله لا تُعد، وإحسانه لا يُحصى، وعلى قواعد الأشاعرة المجبرة عند التحقيق الأنيق، فالحسن منتف في حقه، كيف لا ولازم مذهبهم الجبر، لقولهم بقدم الحكم والمرجح معا، وقد قال في مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار في صفحة 192ما لفظه: الجواب أن يقال لا نسلم أن الأفعال أسباب المدح والذم والثواب والعقاب، بل الموجب لهذه الأمور السعادة والشقاوة، وهما ليستا متعلقتين بالأفعال بل كل واحدة منها جبلية فطرية للعبد بتقدير الله تعالى وإرادته في الأزل والأفعال أمارات الثواب والقعاب والشقاوة، والآيات إنما دلت على ذلك. انتهى، وبيّن أن ما في الأزل لا اختيار لنا فيه، فالحكم قديم أزلي، فكيف نكون مختارين فيما هو أزلي، أما لو قالوا أن قدم المرجح لا يستلزم قدم الترجيح، فإنّا لو فرضنا صحة هذا لم يقدح في ما نقوله من لزوم عدم اختياره تعالى على مذهب المجبرة، لكنه غير صحيح نظراً إلى مذهبهم في أن الإرادة متعلقة لذاتها القديمة، فتعلقها قديم لقدم ذاتها، ولا معنى للتعلق إلا الترجيح، فالترجيح قديم عندهم بالضرورة. وإذا كان الباري عز وجل قادر أزلا، والقدرة موجبة للمقدور، يلزم عنه مقارنة القدرة للمقدور أزلا، كذلك قال في شرح العقائد العضدية ما نصه: وأما في تعلق الإرادة، فيمكن أن يقال: الإرادة الأزلية قد تعلقت في الأزل بوجود الممكنات، كل منا في الوقت الذي يوجد فيه، فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة، وإن كانت متعاقبة في الوجود، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة، فلا حاجة فيه أيضا إلى ذلك. انتهى. فالإرادة متعلقة لذاتها القديمة، فتعلقها قديم لقدم ذاتها، ولا معنى لتعلقها إلا ترجيحها، فالترجيح قديم بالضرورة. أما استدلالهم بقوله تعالى: *فمنهم شقي وسعيد* لا حجة لهم بها، فقد قال الله: *يوم لا تكلم نفس إلا بإذنه فمنهم شقي وسعيد* ولعمري إن هذا من أوضح الواضحات، فاليوم يوم التغابن، ويوم الحساب، ويوم البعث، فالسعيد من سعد ذلك اليوم، والشقي من شقي في ذلك اليوم.

ثم كيف يحمد من لا يفعل الشيء لأنه ممتنع عقلا عنه، لا لأنه مستغن عنه لكمال وتمام علمه، فالذي لا يظلم مع قدرته عليه أحق أن يحمد، لا من لا يفعله لعدم قدرته عليه، وإن لم يكن لازم المذهب مذهبا، لكن لا ملجأ ولا منجى من ذلك، إلا حين العودة لأصول العدلية، باعتراف رؤسائهم

وشيوخهم، ولعل لزوم الشناعة على مذهب الأشعري رحمه الله جعل كثيرا من شيوخ الأشاعرة يقولون أن إثبات كسب الأشعري يلزم منه الجبر، كإمام الحرمين والرازي، والسمرقندي وشارح الطوالع والبياضي من الماتريدية.

قال: **إن أفعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين أمور:**

الأول: أن يكون حصولها بقدرة الله تعالى وإرادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه.

الثاني: أن يكون حصولها بقدرة العبد فيه وإرادته من غير مدخل لقدرة الله وإرادته فيه أي بلا واسطة إذ لا ينكر عاقل أن الإرادة والتمكين مستندان إليه تعالى إما ابتداء أو بواسطة.

الثالث: أن يكون حصولها بمجموع القدرتين...– إلى أن أورد قولا للمعتزلة- وأنت تعلم أن هذه الشناعة إنما تلزم على من لا يثبت قدرة للعبد كما ينقل عن بعض الحشوية- انتهى

أقول: الأول قول الأشعري ومن تابعه، والثالث قول المعتزلة، ولا أعلم ما هذا الاضطراب الذي وقع فيه مع علو مقامه وكعبه، إذا قال:-... من غير مدخل لقدرة العبد فيه-، حكاية عن مذهب الأشعري، وقال في نفس الوقت عن مذهب الحشوية: -إنما تلزم من لا يثبت قدرة للعبد-. ! فلا فرق بين من يثبت قدرة لكن بلا تأثير ومن لا يثبتها لا رأسها.

قال: أما الذي يثبت القدرة والإرادة للعبد ويدعي عدم تأثيرهما للأفعال كالأشعري فلا يرد عليه ذلك، إذا القدر الضروري ثبوت القدرة والإرادة للعبد، وأما أنهما مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري أصلا، لجواز أن يكونا من الأسباب العادية كما يقول الأشعري.... الأشعري يقسم الإرادة إلى المؤثرة والكاسبة ... الكسب الذي أثبته الأشعري تعلق قدرة العبد وإرادته الذي هو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد. انتهى.

أقول: هي نفس عبارات القوم كعبارة صاحب المواقف فإنه قال إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا. وقد قال الرازي في المحصل ما نصه: ثم في الكسب قولان:

أحدهما أن الله تعالى أجرى عادته لأن العبد حين يصمم العزم على الطاعة فإن الله تعالى يخلقها، وعلى هذا التقرير يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجداً فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي.

وثانيهما أن ذات الفعل وإن حصل بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد فلما لا يكفي هذا في صحة الأمر والنهي. انتهى.

وأقول ما قال أبو الحسين البصري أن في تسميتها قدرة مجرد اصطلاح، وقال القاضي عبد الجبار الهمذاني أن الاصطلاح على ما لا يعلم غير ممكن، فقد قال عبد السلام على الجوهرة: يسمى أثر القدرة الحادثة كسباً وإن لم تعرف حقيقته. وقال الأمير: إنا نعرفها...إلى قوله: وإن عجزت عن بيانها العبارة فيكفي الشعور بها إجمالاً. وإذا عرفت هذا، تبيّن لك أنهم يتكلمون فيما لا يعلمون.

ومعلوم أنه لا يعلم للشرع اصطلاح يخالف المعنى اللغوي، فيتعين حمل الكسب الوارد في القران على المعنى اللغوي، والأشعري جعل مدار التكليف على توهم القدرة والاختيار، وعرفوا الكسب على أنه حظ الإنسان من الاختيار، فيما يصدر عنه من أعمال، وهو اسم لا مسمى له شاءوا أم أبوا وكذلك الإرادة والقدرة، إذ لا يعقل من الإرادة إلا الصفة المؤثرة في ترجيح الفعل ولا يعقل من القدرة إلا الصفة المؤثرة على وفق الإرادة ولا تأثير لشيء عند الدواني والأشعري فلا قدرة عندهما ولا إرادة للعبد إلا مجرد الاسم، ولا معنى للتفرقة بين الإرادتين، المؤثرة والكاسبة، فكلاهما لا اختيار للعبد فيهما، وليس الاختيار إلا استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة عند العدلية، ولو كان العبد مختارا، والله فاعلا لمختار العبد، بقي الكلام في الاختيار، والمؤثر فيه والموجد له، فإن كان العبد من نفسه، وبقدرته، فإنهم لا يقولون بتأثير القدرة، وإن لم تكن بقدرته كان هو الآخر جبرا وتجها محضا، ولكونهم يصرحون في غير موضع أن الكسب ليس إلا أمرا اعتباريا، وليس أثرا من الآثار حتى تتعلق به قدرة كاسبة، وقد صرح الأشاعرة بأن كل فعل للعبد فهو مخلوق لله تعالى من جميع جهاته، وبالتالي يدخل في ذلك شبهة الكسب بلا شبهة، وهنا أمر، وهو أنه إذا كان في الشرع أوامر ونواهي، فهذا يدل على أن للمأمور قدرة وإرادة مؤثرتين، وإلا فكيف يصح الأمر والنهي فيما لا قدرة عليه ولا بالتأثير

في إيجاد المأمور به، فالأمر ذاته كالجماد، فهو بلا قدرة، وغير متمكن شأن الإنسان، فهو المتمكن من إيجاد الأفعال، أما إذا كان الله هو المؤثر في إيجاد الفعل وتحصيله ليكون الفعل الواحد خلقاً لله كسباً للعبد مع عدم تأثير العبد في الفعل مطلقا، لفقدانه معنى القدرة الحقيقي، فإنه قبيح، وهم لا يقولون بالقبح العقلي، وكذلك مناقض للحكمة، أما ما قرره الدواني والأشعري في عدم تعليل أفعال الباري فإنه لا يقبح عندهما وغيرهما شيء منه تعالى، فلا يُسأل عما يفعل، (وهذا القول لا حجة لهم فيه، فإنه لا يُسأل عما يفعل لتمام وكمال حكمته، لا محض المشيئة) فالقول أنه يمتنع من الباري أن يأمر من لا قدرة له يناقض مذهبهم. وإلا فبديهي أن الأمر والنهي لا يعنيان إلا طلب تحصيل الفعل في الواقع، والكف عن تحصيله، وأما من لا قدرة له على الكف والتحصيل، فلا يختلف مطالبته عن مطالبة الجماد، وعليه فواضح وجلي أن الأمر والنهي يدلان على القدرة والإرادة المؤثرتين، وعليه فالعبد مؤثر في فعله، وإلا فليزم شناعة عدم امتثال أحد للأوامر والنواهي. وقد تشبث الدواني بعادة الأشعري، لكنا نقول أنه لو كان التعلق من الأسباب العادية لكان شيئا ذابتا في نفسه، غير أنه ليس كذلك، وذلك أنه ليس كالنار التي هي سبب عادي للإحراق، ومعلوم أن السبب العادي متقدم على مسببه، وإلا لم نقل عنه أنه سبب، بل سنقول أنه مسبب عن شيء آخر، ولكان التعلق متأخرا عن القدرة المقارنة للمسبب، والمتأخر عن المقارنة للشيء متأخر عن ذلك فيلزم تأخر السبب عن المسبب وأنه محال. وكذلك إن كان منشأ استحالة صدور أفعال العباد منهم هو العلم بالعادة، فنقول أنه إذا كان عادته المستمرة هي الفواحش الخديعة والكذب تعالى الله عن ذلك، فكيف يمكن دعوى العلم بخلافه، وأنه هو عادته.؟

ولم يتفقوا حتى على معنى الكسب، بل الواحد فيهم يخبط خبط عشواء، فيعرف تارة بشيء ثم يعود بتعرف آخر غير الأول، ولكننا نعلم أن الله تعالى في محكم تنزيله قد أسند أفعال العباد إليهم لا إليه، ولم ينسبها إليهم نسبة لا تطابق الواقع، وهذا لتنزيهه عن الكذب، ومطابقة الواقع لا تكون إلا في حالة كون العباد محصلين لأفعالهم بإرادتهم وقدرتهم واختيارهم، ونحن نعلم أن أهل اللغة إذا أسندوا فعلا ما إلى فاعله فإنهم يقولون عن الإسناد أنه إسناد حقيقي، وإذا اسندوه إلى المحل قالوا أنه إسناد مجازي، وإذا كان قول الأشاعرة على قانون اللغة الحقيقي، فإن إسناد الأفعال لا يكون إلا للعباد، وأنهم هم المؤثرون فيها والمحصول لها، وربما يقولون أن الإسناد شرعي، فهذا

يقتضي الكذب كما أشرنا، أي أنهم حين أثبتوا الكلام النفسي، فاللفظي كاذب لا محالة، ومتى لزم الكذب في اللفظي لزمه في النفسي، ولو قيل أن هذا الإسناد جاء لإقامة الحجة على العباد فمحال وباطل، فالحجة لا تقوم لمجرد النسبة، سواء طابقه الواقع أو لا.

وكما أشرنا إلى تعدد تعريفات الكسب، وتفسيراتها، وإن كانت هي الجبر بعينه، فإما أن يفسر على أنه أثر من الآثار التي يخرجها العبد من العدم للوجود، فيؤيسها عن ليس، أو أنها ليست أثرا من آثاره فلا يتصف بوجود ووقوع من قبل العبد، بل الفعل جملة من جملة أفعال الباري، وما العبد إلا محل له كما قالوا.

ولا شبهة في كون الأول يعني الاعتراف بمدخلية قدرة العبد في التأثير في فعله، وإن كان الثاني فهو جبر محض، وتجهم خالص، إذ كيف يعقل تعلق القدرة بالفعل، مع القول بعدم تأثيرها، خاصة وأنهم يقولون بمقارنتها للفعل، وإن هي تعلقت بالتأثير في الفعل لم يتصور تأثير بدونها فيه، وإن تعلقت بالاكتساب فقد قالوا أن التعلق هو نفس الاكتساب، فيلزم الدور الباطل.

والدواني حين قال أنه قد نقل عن أبي الهذيل العلاف أنه قال **حمار بشر أعقل من بشر، فإن حماره يفرق ما يقدر عليه ومالا يقدر عليه من حيث أنه إذا وصل إلى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطأه وإن وصل إلى مالا يقدر على العبور لا يخوض فيه، وإن أوجع ضربا، وهذا دليل على أنه يفرق بين المقدور وغير المقدور.**

وهذا كلام في وقوع الفعل بقدرة العبد واختياره، فإن الإنسان يجد في نفسه عند إرادة القيام والقعود أنه له أن يقوم وله ان يقعد قبل إحداث القيام، ويجد في نفسه الاختيار على الفعل أو الترك، ولو كان لا يجد في نفسه هذا الأمر، كان كالبهيمة تتوهم المقدرة، فالحمار إذا ضربته حتى يدخل بئرا ما دخله، ولو ضربته كي يمر على حفرة صغيرة لمرها، لكونه قادرا عليها، وهذه هي المسألة. ثم إن القدرة تتعلق بالضدين، أي بالفعل والترك، فهي متعلقة بالطرفين على السواء، لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك، فتتساوى النسبة بينهما، فهي القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة ولذلك هي صالحة للتأثير في كلا الطرفين على السواء، ولا يصح إلا أن تكون سابقة للفعل، لا مقارنة له، كما هو مذهب الأشعري، وهذا عندهم لأنها عرض والعرض لا يصح أن

يبقى، ولا يخفى أن لازم هذا كون تكليف الكافر على الإيمان وهو غير قادر عليه.

قال الدواني: هل هذه القدرة والإرادة وتعلها بإقدار الله تعالى وإرادته أو لا، ومعلوم أن المعتزلة لا ينكرون القدرة والإرادة وتعلقها من الله سبحانه كما علم من التفصيل السابق، وصدور الفعل من العبد بعد تعلق القدرة والإرادة ضرورية، ونسبة القدرة والإرادة المتعلقتين بالفعل إلى العبد نسبة المقبول إلى القابل لا نسبة المفعول إلى الفاعل. انتهى

أقول: كلا الفريقين المتخاصمين، الأشاعرة وأهل العدل يتفقون على أن منتهى سلسلة استناد كل ما على ساهرة التقرر وفي متن الواقع إلى مبدأ واحد هو الباري تعالى، والخلاف كما ذكر ههنا الدواني، في كون المبدأ القريب المستند إليه المعلول ابتداء لفعل العبد أهو قدرته وإرادته، أم القدرة الربوبية، والإرادة الإلهية، وقد ذكر ههنا أن العبد بعد تعلق قدرته وإرادته بالفعل ضروري، رغم أنه لا تأثير لها، وقد ناقشنا هذا أعلاه، فلا داعي للتكرار.

أما إذا كانت نسبة العبد إلى الفعل نسبة القابل إلى المقبول فإنه يمتنع أن يكون العبد فاعلاً لشيء أصلاً لاستحالة اجتماع القابلية والفاعلية في شخص واحد، وقد جاء في طراز المجالس للشهاب الخفاجي ما نصه: قال الأبهري في شرح العضد: الفاعل لا بد أن يكن سببًا قابليًا لفعله ليصح الإسناد إليه لغة، فإذا أسند فعل إلى ما لا يكون سببًا قابليا له يجعل مجازًا عن فعل آخر مناسب له يكون الفاعل قابليًا له، ويكفي في هذا التسبب أن يعد الفاعل سببًا قابليًا له في عرف العرب وعادتهم ولا يجب أن يكون محلًا له في الحقيقة، فإنهم لا ينظرون في الإسناد إلى ذلك، ويرون جهة الإسناد -في نحو: سرتني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو- واحدة من حيث أن الفاعل فيها سبب قابل لأفعاله عادة وإن كان موجدها هو الله حقيقة، فقول الشيخ عبد القاهر: "الإسناد في سرتني رؤيتك مجاز إذ فاعله في الحقيقة هو الله والمعنى سرني الله عند رؤيتك، وفي الآخرين حقيقة" بعيد؛ لأن موجد الضرب أيضًا هو الله لما ثبت من قاعدة خلق الأفعال، وكذا محدث الموت اتفاقًا لكن العرب لا يخطر ببالهم عند إسناد الضرب إلى عمرو والمسرة للرؤية أن فاعلها غير المذكور. قال الشهاب: وهذا كلام دقيق، ولكن فيه بحث من وجهين:

الأول: كيف يتم قوله: إذا أسند فعل إلى ما لا يكون سببًا قابليًا له يجعل مجازًا عن فعل آخر

مناسب له يكون الفاعل قابليًّا له، فإنه يقتضي أنه لو أسند إلى الموجد الحقيقي كخلق الله السموات والأرض يكون مجازًا، وهذا يأباه العقل والنقل، وكون هذا لا بد فيه من التجوز في الفعل أيضًا لا وجه له لجواز التجوز في الإسناد، فما وجه الحصر؟

أما الثاني: كيف يشترط في الإسناد الحقيقي أن يكون الفاعل سببًا قابليًّا، دائمًا في اللغة، بناء على أن الفاعل اللغوي غير الفاعل الحقيقي، مع أن اللغة واستعمال العرب يشهد بخلافه في مواضع كثيرة: منها ما ذكر من الإسناد للموجد، ومنها أن الفعل يوضع للإعدام الصرفة كفقد وعدم وقد يسند للرجل حقيقة ما يقبله غيره ويقوم به مثل قطف، وهذا كله يقتضي أن الحقيقة والمجاز يدوران على اعتبار اللغة وواضعها، والذي تحرر عندي وهو ما رد به الأبهري: أن الفاعل الواقع في التخاطب لا سيما في اللسان العربي هو من تلبس بالفعل وقام به أو كان سببًا قابليًّا عاديًا في الإثبات، أو ما هو في حكمه، وليس هذا على الإطلاق بل إذا كان الشيء موجدًا وفاعلًا حقيقيًّا. وكان له أمر آخر قام به أو نسب له على الوجه المذكور فإنه يسند حقيقة إلى الثاني دون الأول، فإن لم يكن إلا الأول كخلق الله السموات يسند حقيقة إلى الموجد، وإنما الكلام ومحل النزاع هو الأول، ثم السبب القابل ليس المراد به ما هو كذلك حقيقة بل هو وما جرى مجراه، ولذا عول فيه على عادة العرب في عرف تخاطبهم. انتهى

والسبب القابلي كقولهم جرى الوادي، فالوادي لا يجري، إنما هو قابل لجريان سيل الماء فيه، وقد ذكر المحقوق المدققون من العدلية أن مرجع هذين الوجهين الذين ذكرهما الشهاب إلى وجه واحد، وما ذكره الأبهري مخالف لما عليه أصحابه المتأخرون، أي إسنادهم الفعل إلى من قام به، وقد ذهب إلى هذا لما علم أن بعض الأفعال التي تُنسب للعباد لا يُعقل فيها أن تقوم وتحل في العبد، وهذا إما لأنها خارج عن المحل، وإما لكون القيام والحلول متعددا، كالتزيين المنسوب إلى إبليس، فإنه لا يتأتى فيه معنى القيام والمحلية، فلو كان ذلك كذلك لحل معنى واحد في محلين، وهو محال، ثم إنه اعتقد بأن إسناد الفعل إلى محله يعني أنه لا فرق بينهم وبين الجبرية، فقال بأن الفاعل يجب أن يكون سببا قابليّاً، فلزمه ما لزم الجبرية، وأخطأ فيما نسبه لعبد القاهر الجرجاني، فإنه قد قال: وأما الفعل فإنه يقصد فيه التجدد بمعنى زيد ينطلق الانطلاق يحصل من جزء فجزء وهو يزاوله

ويزجيه. انتهى. أي أن حصول فعل الانطلاق هو من زيد وقوله: جزء فجزء وهو يزاوله، بمعنى يحاوله ويعالجه. قال الطريحي المزاولة المحاولة والمعالجة وتزاولوا تعالجوا، وقوله: (ويزجية) أى يفعله قليلا قليلا. وهذا تصريح من الجرجاني بحصول فعل الانطلاق من زيد وأنه المحدث له.

والمعتزلة قالوا إن إسناد الفعل إلى من أوجده وأيّسه عن ليس، وأثّر في وجوده خارجا بعد عدم، هو على قواعد اللغة العربية، والفعل كما ذكر أبو سعيد السيرافي في شرحه على كتاب سيبويه هو ما فعله فاعله واحدثه، ولا معنى للحدوث إلا التحقق في الواقع بعد عدم، ويقول ابن جني في كتاب الخصائص ما لفظه في تعريف الفاعل: اعلم أن الفاعل عند أهل العربية كل اسم ذكرته بعد فعل وأسندت ونسبت ذلك الفعل إلى ذلك الإسم، وهو مرفوع بفعله، وحقيقة رفعه بإسناد الفعل إليه، وغير الواجب في ذلك سواء. تقول في الواجب "قام زيد" وفي غير الواجب "ما قام زيد" و"هل يقوم زيد". انتهى. وقال في قوله تعالى: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) مبينا الإشكال في الإسناد في الجملة الثانية: ووجه الجمع بينهما أنه لما كان الله أقدره على الرمي، ومكّنه منه وسدد له، وأمره به، فأطاعه في فعله، نسب الرمي إلى الله، وإن كان مكتسبا للنبي، مشاهدا منه"، فأهل اللغة لا يقولون قام زيد إلا إذا شاهدوه قد أوجد فعل القيام، أما إذا قالوا قام الجدار، فهو من باب التجوز، والفرق بينهما أن زيدا هو المحصل لفعله أي قيامه، على الحقيقة، فزيد فاعل على الحقيقة لكونه مريدا، ولكون إرادته مؤثرة مع قدرته، بخلاف الجدار فإن فاعل فعله وموجده هو غيره، فلا توجد إرادة للجدار، وإسناد الفعل إليه ليس إلا من باب التجوز، ولا معنى لقولهم أن الفرق بين المقامين أن زيد له قدرة والجدار بلا قدرة، وفي شرح المختصر على نظم الأجرومية قال: الفاعل في اللغة "هو من أحدث الفعل" يعنى من أوجد الفعل، (قام زيد)، (زيد) أوجد القيام، (أكل عمرو)، (عمرو) أوجد الأكل، لكن (مات زيد)، هل (زيد) أوجد الموت؟ الجواب لا، إذن قام به، فالحدث الذي يتعلق بالفاعل إما أن يكون واقعا منه أو قائما به _على النوعين_؛ ليشمل هذا، (سقط زيد من على الجدار)، قام به أو هو أوجده؟ إذا هو انتحر إذا أوجد الفعل، وإن لم يكن كذلك بأن سقط حينئذ نقول قام به، مثل (مات)، (مات عمر). انتهى .

وهذا ما يقوله المعتزلة، في أن الفاعل المتعلق بالتكليف هو من حصّل الفعل لا من قام به.

ولعلهم قالوا أن الأمر والنهي دال على وجود قدرة عند زيد بخلاف الجدار، فنقول ما قلناه سابقا من أن الأمر والنهي لا يعني إلا وجود قدرة وإرادة مؤثرتين في التحصيل، فالطلب لمن لا قدرة له ممتنع، وعليه فهذا يدل على تأثير القدرة لا على أنها معطلة، وقد قال بعض الأشاعرة إن الأفعال تنسب إلى الخلق شرعا لإقامة الحجة، ليثبت عندهم أنه لا فاعل إلا الله، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على اعتراف ضمني منهم أن اللغة بمعزل على أن الدلالة في كون الفعل ينسب إلى من قام به لا إلى من أوجده وحصّله، بل هذا يستلزم الضلال المبين، فقد صرحوا في غير موضع أن الباري هو المضل لعباده، على وجه الحقيقة، وهو الفاعل له حقيقة، مع علمهم أنه تعالى لم يقم به ضلال، ولذلك ذهب بعض الفضلاء إلى أن حصول الشيء في المحل لا يستلزم اتصاف المحل بذلك الشيء وذلك كالحصول في الزمان والمكان، وقال القوشجي بأن الحصول لا يوجب الاتصاف، وفرق بين الحصول والقيام والحصول لا يوجب الاتصاف. وعليه فحلول الفعل في العبد لا يوجب اتصافه به مطلقا، فما بالك باتصافه بالفعالية له، وهذا يبطل ما ذهب إليه شارح المقاصد حين قال: فإن الفعل إنما يسند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده ألا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم ، وإن كان البياض بخلق الله تعالى وإيجاده ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على أهل الحق في الأسواق، وإنما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والأوراق. انتهى، وإذا عرفت ما يقوله أهل اللغة، عرفت من هو مسود الصحائف، وقد قال في شرحه على العقائد النسفية إنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله. وهذا قد بين فساد مذهبه الذي ذكرناه قبل، فالفعل لا يكفي في إسناده مجرد القيام بالمحل، بل لابد أن يكون فاعلا مؤثرا، وإلا لردت المجبرة حين كان قد أتى بكلامه هذا في معرض الرد عليهم، بأنه إن كان مجرد قيام الفعل التكليفي كالصلاة كاف لإسناده إلى العبد فيكون مصليا حقيقة، فيعود الإلزام عليه.

ومنشأ هذا الغلط والوهم، أنهم لما قال أهل علم المعاني إن إسناد الفعل إلى ما هو له أي ما حقه أن يسند إليه حقيقة عقلية، وإسناده إلى غير ما هو له مجاز عقلي واحد، وكلامهم في ذلك ضعيف، ذلك لأن إسناد الفعل إلى من قام به وإن كان حقيقة إلا أن المراد به إسناده إلى فاعل

النحوي لا الفاعل الكلامي، فالفاعل الكلامي فعل على الحقيقة مؤثر في فعله ومحصل له.

قال الدواني: **فالشبهة غير منحسمة عن أصلها إذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر إلى شيء ثم عوقب به، فإن الله تعالى ألقى في قلبه صورة الأمر الملائم واعتقاد النفع فيه، ثم صار ذلك سببا لحدوث الشوق الكامل إلى ذلك الأمر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة إلى الفعل وذلك الأسباب المنساقة إلى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا تدفع بهذا القدر الذي تدعيه المعتزلة أعني تأثير قدرة العبد وإرادته.** انتهى

لا يوجب اعتقادُ النفع الإرادة، فقد نعتقد أن الشيء نافع لكن لا نريده، فلا يكون سببا لحدوث الشوق للأمر، نعم، قد ذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة هي اعتقاد النفع سواء أكان يقينيا أو غيره، وقالوا نسبة قدرة القادر إلى طرفي المقدور أي فعله وتركه بالسوية، فإذا اعتقد نفعا في حد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه، إلا أن جماعة من العدلية ذهبوا إلى أن هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي إلى الفعل والترك، وأما الإرادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما أن الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضر، وذلك لأن كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده، إلا إذا حدث ميل بعد هذا الاعتقاد، وإذا كان الإلقاء في قلب العبد صورة الأمر الملائم، وأن الاعتقاد، وسبب حدوث الشوق، وسبب الانبعاث لفعل الفعل، كلها من الله، فماذا بقي للعبد، سوى أنه محل لكل هذا، وهو الكسب، وهو الجبر، فقدرة العبد مؤثرة حسب قصده ودواعي الفعل.

أما إلقاء الله في العبد صورة الأمر الملائم واعتقاد النفع فيه، فباطل، عقلا وشرعا، أما عقلا، فلا يصح أن يلقي الله في نفس العبد اعتقاد الباطل ثم يعذبه على ميله الذي ألقاه فيه، وشرعا، فالآيات الكثيرة لا تساعدهم البتة.

قال: **بل الوجه في دفع الشبهة أن الممكنات لما لم تكن في أنفسها موجودة وإنما وجودها من الواجب تعالى فليس لنا في فاعليته تعالى حق حتى ينسب إليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب**

وبعضها بالعقاب الظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وليس مثله كمثل من يملك عبدين ثم يعذب أحدهما من غير جرم وينفع الآخر من غير سابقة استحقاق فإن العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في أنهما مخلوقان له تعالى مستفيدان الوجود منه تعالى مملوكان في الحقيقة له تعالى، فلا حق للمالك في العبد إلا ما عينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعيدا أن الإنسان إذا تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بأنك لم خصصت هذه بالعذاب وتلك بالنعمة.

أقول: في هذا إنكار لحكمة الحكيم من حيث لا يدري، فمعنى كلامه، أنه لما تقرر عنده أنه لا فاعل إلا الله، فكل ما يجري في العالم بما في ذلك أفعال العباد التكليفية من أفعال الله على الحقيقة، وهو حر في التصرف في ملكه، وليس للعبد فاعلية، سوى أنه محل لأفعال الله، ولا مُخصص للثواب والعقاب، فهذه أمور متعلقة بإرادة الله الأزلية، فالشقي شقي أزلا والسعيد سعيد أزلا بإرادة الله الأزلية، أما التعذيب، فإن المالك يحق له التصرف في ملكه، فإن شاء عذب وإن شاء رحمه، وإن شاء عذب النبي عذبه، وإن شاء رحم فرعون رحمه، فالكل يعود إليه، وهذا جحد وإنكار للحكمة الإلهية، والقدرة الربوبية، فهو من أقدرنا على أفعالنا، فله عندنا كمال التقديس على هذا، ومن الفاضحات توضيح الواضحات، فلو كان لملك من الملوك قوما يتصرفون ممكلته قادرون على التصرف متمكنون منه، فتنفذ في بلاده أوامرهم ونواهيهم، ويأتي كل واحد منهم ما يُأمر به وما يُنهى عنه، ويكون الملك قد مكنهم من جميع الآلات، مختارا لأن يكونوا قادرين على طاعته ومعصيته، فهم أحرار إن شاءوا أطاعوا وإن شاءوا عصوا، ومن أطاع فيُثاب ويُقرب، ومن يعصي فهو معاقب، ولو أراد لمنعهم بقدرته القاهرة، ولكنه أراد أن يكونوا مختارين ليظهر منهم المطيع و العاصي في الخارج، ويُحصل كل واحد منهم فعله، على حسب إرادته وقدرته واختياره، فهل هذا الملك أقدر وأكمل وأجلّ أم الملك الذي له عبيد لا يقدرون على إحداث فعل وإيجاد شيء، ولا تحرك ساكن ولا تسكين متحرك، ولا القيام ولا القعود حتى يقيمهم أو يقعدهم، ويكون هو الذي يحرك ألسنتهم عند النطق، حتى يحصل تصويت الحروف المخلوقة له بالكلام إلى غير ذلك، وهذا هو ما اعتقدوه في الله تعالى بناء على أنهم عظموه، فلم يجعلوا قدرته تعالى مؤثرة في غير أفعاله، ولم يجعلوه تعالى خالقا فينا لقدرة مؤثرة منا إنما هو الذي لا يزال في كل لحظة يؤثر ويوجد ولا يتعدى تأثيره إلى غير فعله تعالى، وكلامهم ههنا دائر

في حول قولهم: "لا يقع في ملك الله إلا ما يريده" ويُرد هذا بقوله تعالى: "وما الله يريد ظلما للعباد"، فقد نزّه الله نفسه عن إرادة القبيح، وإرادة الظلم، لكن الظُلم في الشاهد واقع، ولا يُنكره إلا مكابر، وكل واقع مراد، وكل مراد هو فعل الله تعالى، وفي هذا رد صريح للآية، فقولهم إن الله لا يظلم لأن الظلم مستحيل عندهم، أي ليس في حيّز المقدور، لكونه محالا، مردود، بوجود الظلم في الواقع، ولكونه لا فاعل إلا هو، وإن قيل أفعاله كلها حسنة، وليس فيها ظلم في الشاهد، رجعنا لبحث الحسن والقبح العقليين، وثبوت أفراد واقعية في متن الواقع للظلم فرع لثبوت الظلم، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فلو قيل أنه ثبوت نفس أمري لا واقعي قلنا: نعم الله لا يظلم لكنه قادر عليه، وعدم فعله له لحكمته وعمله وكونه عدلا، إلا أن هؤلاء يقولون عدم فعله له (مع أنه واقع لا محالة) لا يعود لكونه عدلا حكيما مستغنيا عنه ولا لكونه مالكا كما ادعى الشيخ الدّوّاني أعلاه، فتلك مغالطة لا تخفى، بل لأنهم ينفون للحسن والقبح العقلي، بمعنى أنه لا تحقق ولا ثبوت نفس أمري للظلم أي لكونه لا ظلم و لا عدل في نفس الأمر، فكل الأشياء متساوية في صقع نفس الأمر.

وقوله: " **فلا حق للمالك في العبد إلا ما عينه الله تعالى**" لا يناسب ما ذكره، ويناسب قولنا، فنعم لا حق للمالك في العبد إلا ما عينه الله تعالى وكذلك لا حق للعبد إلا ما حققه الله له، ووهبه له، وقد أعطاه قدرة وإرادة محدِثتين مؤرتين في إيجاد الفعل، فقد عيّن الله حق العبد، حتى يصح منه تكليفه، فقد عين الله دائرة قدرة العبد في إيجاد فعله وتحصيله في الخارج، حين أمره ونهاه.

قال: **والحق الذي يلوح أنواره من كوة التحقيق أن فيض الوجود من منبع الجود فائض عل الماهيات الممكنات بحسب ما يستفيده ويقبله وكما أن المنعم في النشأتين وكذا المعذب فيهما والمنعم في إحداهما دون الآخر ممكن، وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع، فإن يد الله تعالى مملوءة بالخير والكمال وخزانة كرمه مملوءة من نفائس جواهر الجود والإفضال فلا بد ان يوجد جميع الأقسام.**

وأصل هذا أن الصفات الإلهية بأسرها يقتضي ظهورها في مظاهر الأكون وبروزها في محالّ الأعيان وكما أن الأسماء الجمالية يقتضي البروز ويأبى الاستتار فكذلك الأسماء الجلالية تستدعي الظهور والإظهار فكما أن الإسم الهادي والمعز يتجلى في مجال نشأة المؤمنين الأبرار كذلك اسم المضل والمذل،

يظهر من مظاهر المشركين والكفار واعتبر في ذلك جميع الأسماء والصفات حتى ينكشف عليك لمعة من لمعات أنوار الحقيقة وتهدي إلى شمة من نفحات الأسرار الدقيقة.

أقول: هذا كلام معروف للصوفية، وفي المجمل فهم متفقون على أنه لا فاعل إلا الله، خشية الوقوع في الشرك، وهم واهمون، ويعني يقوله: "بحسب ما يستفيده ويقبله" أن فاعليته بحسب القابلية، وهذا مذهب الفلاسفة، لا مذهب الأشعري، وإن اتفقوا في اللازم، فالفلاسفة يقولون إن الله تعالى قادر على كل شيء، إلا أن قابلية الماهيات متفاوتة وليست متساوية، فتختلف استعداداتها، فاختلاف الوديان راجع لاختلاف قابليتها بالامتلاء، وعليه، فإن القصور في القابل لا الفاعل. فالواد بمثابة العبد، والماء بمثابة تجل أسماء الله وافعاله في العبد، فيكون العبد محلا لفعل الله، ولا فعل للعبد. ولا معنى لهذا عند التحقيق، فتأمل قول الله تعالى في محكم تنزيله: *يُضل من يشاء ويهدي من يشاء* وقال: *يُثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء* فالتثبيت والاضلال ههنا جاء بعد فعل الإيمان للمؤمن وفعل الكفر للكافر، فتثبيته عبارة عن زيادة فضل للمؤمنين، وإضلاله نقمة على الكافرين، فثبّت المستحق للثبات بعد فعل البعد، لا بعد تجل فعل الله فيه وحلوله به، وأضل الكافر ولم يثبته بعد ما أشرك وضل من نفسه، فأوجب إضلال الله له، لا أن الله تجلى باسمه المُضل على العبد، فضل، ثم تجلى مرة أخرى باسمه المُضل في الآخرة.

وكلام الشيخ الدواني يعني أن لله صفات كمال، لا تظهر إلا في الأعيان، فكل فرد من أفراد الوجود حاصل على تجل من تجليات أسماء الله وصفاته، فالله هادي، وهذه الصفة تقتضي الظهور، فتظهر في هداية الناس، بحسب قابلياتهم، فيكون من الناس مهتدون، وتظهر صفة المُضل في إضلال الناس، كذلك بحسب قابلياتهم، فيكون من الناس ضالون.

ولكن، إذا كانت القابلية تقتضي إثبات القابل، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فمع القابلية ينحسم الأمر، بمعنى أن القابل قابل للكفر في الأزل، أو قابل للإيمان في الأزل، فالماهيات غير مجعولة، وإنما الجعل يتعلق بوجودها، وكلاهما إما شقي أزلا أو سعيد أزلا عندهم كما تقدم بيانه في أول الكلام، وأما إظهار الله صفاته بحسب هذه القابلية، فإن الضال ماهيته تقتضي الضلال،

وتجلى اسم الله المُضل فيه، وتجلى اسم الهادي في المُهتدي، فالله يُظهر الضلال ويظهر الهداية في العبد، فيكون العبد قابلا لفعل الله، أي محلا له، لذلك قال ابن العربي الصوفي: "فالأعيان الثابتة لا تظهر للوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت"، بل ذهب إلى أنها قديمة مساوقة لوجوب الواجب في الأزل، كما أن لها تعلقا ثبوتيا لا وجوديا يخاطب الحق إذا خاطبها و لها قوة الامتثال. ونرجع للقول بأنه لا فاعل إلا الله، والصوفية يتمثلون آرائهم هذه بالشمس ونورها، كيف تنصبغ بصبغ ألوان الزجاجات، وفي نفسها لا لون لها، ولا تفاوت إلا بشدة اللمعان، فاختلاف الوجودات اختلاف بذواتها، فلكل موجود نقص وكمال، وتقدم وتأخر، وظهور واختفاء، ومن يرجع لكتب الدواني في الفلسفة يدرك أن له مذهبا خاصا، وأن موجودات العالم لا حقائق لها متصلة سوى كونها مضافة إضافة إشراقية، ومتعلقة بباريها، ولا هوية لها بحسب الاستقلال بل هويتها هوية موجدها وقيومها، وأفعاله وآثاره إنما هي بعينها أسماؤه الحسنى، وكلماته وأفعاله ذاته المتعينة بتعينات مختلفة من حيث ظهورها التفصيلي، فالوجود المطلق يتجلى فيتعين، ويتناهى ويظهر ظهورا تفصيليا، فيصدر منه بحسب الآثار فيصير خلقا من الخلائق، وإيجاده تعالى للعالم عبارة عن هذا التجلي والظهور، ولزيادة بسط وفهم في هذا الموضوع يُنظر كتب الدواني فإنه قال في رسالته الموسومة بالزوراء في معنى كون الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود كما عبر عنها ابن العربي ما لفظه: فالسواد إن اعتبر على النحو الذي في الجسم، أعني أنه هيئة للجسم كان موجودا، و إن اعتبر على أنه ذات مستقلة، كان معدوما [بل ممتنعا]، و الثوب إن اعتبر صور في القطن، كان موجودا، و إن اعتبر مبائنا للقطن ذاتا على حياله، كان ممتنعا بتلك الحيثية، فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود، و أنها لم تظهر أبدا بل إنما يظهر رسمها. انتهى، والكلام في هذا يطول، ومن أراد الزيادة فليطلع على كتب الحكماء، وليس هذا المقام مقام رد على هذه التقريرات.

نقول: وكذلك أفعال العباد، إنما هي تجل من تجليات أسماء الله، وظهور له، وكل ذلك عند التحقيق يرجع لمذهب الجبر، فكلامهم مبني على وحدة الوجود، أو اعتبارية المعلول، وما كان بنيانه قد أُسس على باطل فهو باطل.

قال: **ثم اعلم أن للتوحيد بحسب القسمة الأولى ثلاث مراتب: أدناها مرتبة توحيد الأفعال، وهو أن تيحقق بعلم اليقين أو يعين اليقين أو بحق اليقين أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وقد انكشف ذلك على الأشعري إما من وراء حجاب القوة النظرية، أو اقتبسه من مشكوة النبوة، فإنه قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة.**

أقول: الاستعانة بالألفاظ لا يجدي نفعا، ولا ينجي دفعا، فالحق أحق أن يتبع ولو بعبارة بسيطة، فقد رموا معاشر العدلية بالشرك، لما قرروا أنهم محدثون لأفعالهم، أي لا فاعل إلا الله، وغير ذلك شرك، فلا يقع في ملكه إلا ما يريده ويشاء وقوعه، وإلا فيلزم عجزه، بل اتهم بعض السفاء من الروافض أن المعتزلة تلقفوا هذا من اليهود، لما قالوا: يد الله مغلولة، واليهود هم الأصل في هذا المذهب. فسحقا للكذب، وألزموا المعتزلة بما ألزمهم الأشاعرة، زروا، أي أن ما أراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه، بل قال بعضهم: الثنوية أثبتوا لله ثانيا لا غير، و المعتزلة أثبتوا ثانيا وثالثا ورابعا إلى ما لا يحصى، وكل هذا لعب على العواطف، وإيهام للناس السُذج والعوام، إلا أننا نكشف هذا بقولنا: يقولون: لا قادر إلا الله، وإلا لزم الشرك بثبوت قادرين: قد اعترفتم بأن صفات الله تعالى مشتركة في القدم ولا مزية لصفة على أخرى، فالقدرة والعلم والحياة والوجود كلها مستوية في كونها صفات قديمة، فما بالكم خصصتم صفة القدرة من بين هذه الصفات؟. ولا يخفى أن كلامهم يلزم منه إما خطاء المعدوم وهو عبث، أو القول بوحدة الوجود، فإن لم يكن هناك عالم، ولا حي، ولا قادر، ولا موجود إلا الله، خشية الوقوع في الشرك، كان الله مخاطبا للمعدوم، في تكليفه، بل لم يصح أن يُعلم أنه واحد فرد صمد، وقل ذلك في سائر العلوم.

أما لو قالوا إنه لا موجود ولا حي ولا عالم إلا الله، وهو مذهب أهل وحدة الوجود، كما ذكرت أعلاه، ويلزم عنه شنائع لا تحصى. وقد رأيت من الأشاعرة السفسطائية من قال باعتبارية الوجود والماهية معا، وهذا هذيان متوقع، وما كان اعتباريا كيف تترتب عليه الآثار والأحكام.

أما لو قيل بأن القدرة لها مزية التعلق بالمقدورات، نقول إن العلم كذلك متعلق بالمعلومات وكون تعلق القدرة تعلق تأثير ليس معناه إلا صلوحية التأثير في إيجاد الفعل في الخارج، و لا يقتضي هذا مزية للقدرة على العلم، مع أن العلم يتعلق بالممتنعات، والقدرة لا تتعلق بالممتنع.

وعلى هذا يبطل قولهم بمعنى التوحيد الأفعالي.

أما اقتباس الأشعري كسبه، فهو مخالف لظواهر الكتاب والسنة، ومخالف لما كان عليه سلف الأمة، بل كسبه بدعة في الدّين، لا نعلم لها أساسا، فإذا لم يعرف بعضهم معناه وتخبط في تعريفه، وبعض أصحابه أنكره، فكيف يكون موافقا للكتاب أو مقتبسا من مشكوة النبوة، وإلا فمن أنكر من الأشاعرة الكسب، فقد خرج عن مشكوة النبوة. ومن أين اقتبس عدم تأثير الإرادة والقدرة في تحصيل الفعل، فقد قال تعالى: *أو لم يرو أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة* فكونه أشد قوة يعني أن لهم قوة في الفعل، وقدرة مؤثرة، إلا أن قوته وقدرته أعظم وأكبر، بل هو واهب القوة والقدرة، وهؤلاء وقعوا فيما ألزموا به خصومهم من العجز، فقد أعجزوا الله عن أن يهب للعبد قدرة يتمكن بها من الفعل والترك، ثم أليس مالكا لكل شيء، لماذا منعتموه من جعل القدرة مؤثرة، ولعلهم يقولون في الجواب على هذا أنه تقرر عندنا أنه لا فاعل إلا الله، نظرا لبرهان التمانع، وعدم توارد مؤثرين على محل واحد، وهذا عين الادعاء على المدعى، إلا أنا نقول أن الله لما طالب عباده بتحصيل الأفعال كما مر بنا سابقا، فهذا يدل على وجود قدرة مؤثرة، فتكون دعواهم في برهان التمانع لنا، فلا يكون مؤثرا في أفعال العباد، لامتناع اجتماع العلتين على معلول واحد، ويستحيل أن يطالبهم الله بما هو فعل له، ويستحيل أن يطالب بالكسب الذي هو اعتباري لا يمكن أن يتحقق، فالكسب عند التحقيق عندهم هو تعلق القدرة والإرادة بالفعل، وهذا التعلق أمر اعتباري كما عرفت سابقا لا يصلح أن يكون أثراً لا لله تعالى ولا للعبد فضلاً عن أن يكون مكلفاً به.

قال بعد أن ذكر اتفاق الحكماء كابن سينا وعمر الخيام وبهمنيار أنه لا فاعل إلا الله: **وأعود إلى أصل الكلام وأقول إن هذه المرتبة أول فتوحات السالكين إلى الله تعالى، ومن نتائج هذه المرتبة التوكل، وهو أن تكل الأمور كلها إلى الفاعل الحقيقي وتثق بمعاينة وجوده، وثانيها: مرتبة توحيد الصفات، وهو أن يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا في علمه الكامل، بل يرى أن كل كمال لمعة من عكوس أنوار كماله، كما أن الشمس إذا تجلت وانتشرت أضوائها على الأعيان، فالذي لا يتحقق عليه جلية الحال، ربما يعتقد أن الأعيان مشاركة للشمس في النور، لكن المتبصر يعلم أن تلك الأنوار بأسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها وإياها وهذه المرتبة أعلى**

من الأول ومستلزمة لها. وثالثها: مرتبة توحيد الذات، وهناك تمحي الإشارة وتنطمس العبارة، ولا أجد من الوقت المساعدة للخوض فيه فإنه بحر عميق فيكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الخمس المأثورة عن أمير المؤمنين ويعسوب الموحدين علي بن أبي طالب عليه السلام في جواب كميل بن زياد صاحب سره وقابل جوده وبرّه فلينظر المتبصر فيه بنظر دقيق وبفكر عميق ينجلي عليه انوار التحقيق والله ولي التوفيق.

أقول: قال رسول الله ﷺ: "اعقلها وتوكل"، والحاجة للتوكل التيسير، لا مطلق التوكل، وإلا لما قال الرسول ﷺ "اعقلها"، فلم يقل بالتوكل إلا بعد العقل، فكان العقل فعلا للعبد، لا لله، ولو كان لله، فما الحاجة للتوكل، لأنه تحصيل للحاصل، فالفعل فعل الله، توكلنا أم لم نتوكل، وقد قال القاضي عبد الجبار في متشابه القرآن ص 313: إن التوكل على الله واجب، وإنه من صفات المؤمن، وذلك يقتضي الرجوع إله تعالى في لب الرزق والمنافع، ودفع المضار، بالوجوه التي تحل، لأن هذا هو التوكل، دون ما يقوله الجهّال من أنه العدول عن طريق المكاسب وإهمال النفس. انتهى. بل التوكل يقتضي أن للعبد فعلا يحدث وإلا لما صح التوكل، والتوكل أصلا فعل للعبد، فكيف يتوكل على هذا، قال القاضي عبد الجبار: قوله تعالى "وعلى ربهم يتوكلون" يدل على أن العبد يفعل، لأن توكله عليه إنما هو بأن يطلب الشيء من جهة ولا يعدل عنه إلى غير وجهه، ولو لم يكن فاعلا لما صح ذلك فيه، كما لا يصح أن يتوكل على الله في لونه وسائر ما اضطر إليه، ومن وجه آخر: وهو أنه تعالى بيّن أن توكل المؤمن على الله هو كالسبب في أن لا سلطان له عليه، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون داعيا له إلى الطاعات، ولو كان تصرفه خلقا لله تعالى لما صح منه ذلك فيه. انتهى من متشابه القرآن، ص 454. فالتوكل طلب الشي من جهة الله تعالى، فكيف يكون الطلب فعلا لله، والطلب لا يكون إلا بالوجه الذي أباح الطلب له، كما في المغني، وألا يجزع إذا لم يُعط، ولا عدل في طلب المنافع عن جهة الحلال إلى الحرام، فمتى فعل ذلك كان متوكلا عليه تعالى، وعلى هذا لا معنى لما ذكره الشيخ الدواني.

أما ما ذكره في المرتبة الثانية والثالثة، من توحيد الصفات، وتوحيد الذات، فهي مؤدية للقول بوحدة الوجود، وأن المعلول حيثة اعتبارية للعلة، ولا نجد لهذا أصلا لا في الكتاب ولا السُنة،

فالموجودات عند الشيخ تستحق الوجود بالنسبة والإضافة إلى الحق، ومقتضى ذواتها عدم الاتصاف بالوجود، كالصفر الذي ليس بشيء لكن إذا جعل الواحد قبله يظهر مرتبة الواحد ويصير ذا قدر بالإضافة إلى الواحد. فالماهيات لها اعتباران فمن حيث تعلق علمه تعالى بها ثابتة في العلم ومغايرة للوجود وبهذا الاعتبار يتجلى فيها الوجود ويضاف إليها إضافة إشراقية، ومن حيث أن العلم أيضا عين الذات فلا مغايرة بين الأعيان والوجود، بل هي راجعة إلى الذات فبالوجود المضاف بشرط الإضافة عين الماهيات وهو غير الوجود بما هو هو بالاعتبار إلا أنه أيضا عين ذلك الوجود في الحقيقة فإن الإشراق من شؤون المشرق.

لذلك فسروا قوله تعلى: "كل شيء هالك إلا وجهه" بأن لكل شيء وجهان، وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه، فمن حيث نفسه هو عدم، ومن حيث وجه علته وموجده وربه فهو موجود، فلا موجود إلا الله ووجهه، والفناء لكل شيء عداه سبحانه ووجه، فلا علم، ولا إرادة ولا وجود ولا حول ولا قوة إلا بالله. والقول بوحدة الوجود يحتاج رسالة مفردة، ونكتفي بهذا القدر إن شاء الله.

نكتفي بهذا القدر إن شاء الله، والله الموفق.

تمت يوم: 01 محرم 1440، الموافق لـ 11 سبتمبر 2018

وكتبه الفقير تقي الدّين بن فيفي.